

FABIO ZANIN

**FRANCESCO D'APPIGNANO:
DALLA TEOLOGIA ALLA TEODICEA**

Sommario

La teologia di Francesco d'Appignano è uno dei massimi esempi di tentativo di unificare tutto il sapere umano in un sistema al vertice del quale doveva stare proprio la teologia. Francesco la intese in senso aristotelico, come una condizione in cui si trova l'anima razionale quando si esercita in dimostrazioni a partire da principi riconosciuti come validi. La parola di Dio è la premessa di qualsiasi dimostrazione in teologia e le logiche conseguenze che da essa si ricavano sono certificate da segni soprannaturali.

Per Guglielmo di Ockham, invece, la teologia non è una scienza teoretica. Non possiamo acquisire una disposizione a dimostrare alcunché a proposito di Dio e della sua creazione, dal momento che non abbiamo nessuna intuizione di ciò che supera le nostre capacità sensoriali; di conseguenza, non possiamo operare nessuna astrazione con la quale costruire un sapere scientifico. Possiamo solo dire che è possibile che Dio esista e che abbia degli attributi infiniti, ma non possiamo sapere se sia unico e distinguere il suo intervento miracoloso dal corso ordinario della natura.

Se non possiamo distinguere affermazioni vere da affermazioni false quando ci occupiamo di teologia, allora essa non può essere una scienza teoretica e, dunque, non può stare al vertice del sapere.

Summary

Francis of Marchia's theology is one of the highest instance of the attempt of unifying the whole human knowledge within a system, whose height should be theology itself. Francis grasped it in an Aristotelian meaning, that is a state of rational soul in which the soul stands when it trains demonstrations grounded on admitted valid principles. The Holy Writings give the introductory statements of any demonstration in theology, and their logical consequences are granted by supernatural marks.

On the contrary, according to Willam of Ockham, theology isn't a theoretical science. In fact, we can't get such a state by training demonstrations

concerning God and his creation, because we can't get any intuition related to something that lies beyond our sensitive potencies; therefore, we can't abstract anything and get a scientific knowledge. We can only claim that it is possible that God exists and that his properties haven't any limit, but we can't be sure even that there's only one God and distinguish between his eventually miraculous works from ordinary natural course.

If we can't separate true statements from false ones, then theology won't never be a theoretical science. Therefore it can't be the height of human knowledge.

0. INTRODUZIONE

0.1. *Lo spunto per il titolo*

Il 21 ottobre 2006 fu presentato da p. Alexander Holowski ofm il secondo volume dell'edizione critica del commento alle *Sentenze* di Francesco d'Appignano, curato come il primo da p. Nazareno Mariani ofm,¹ nell'ormai consueto incontro biennale tra un convegno e l'altro, durante il quale si fa il punto sullo stato degli studi sul teologo ascolano. Il padre Holowski espresse, in quell'occasione, un giudizio critico su Francesco: il suo sforzo di ricerca, più che avere prodotto della teologia, sarebbe sfociato in una teodicea.

Rimasi interdetto da quel giudizio e, qualche tempo dopo, chiesi chiarimenti al francescano, che mi rispose puntualizzando che il termine 'teodicea' era stato da lui usato come sinonimo di 'teologia razionale': a suo giudizio Francesco d'Appignano, nel suo commento alle *Sentenze*, non pare intento a meditare i misteri della fede a partire dal testo sacro (vale a dire, a fare della teologia vera e propria, intesa come "scienza su Dio" fondata sulla sua parola, l'unico dato che il credente ha a disposizione e che può ricondurre al divino), ma piuttosto si impegna, avvalendosi dei soli strumenti della ragione, a rendere conto del rapporto che lega il creatore e il mondo e a dare delle spiegazioni le più plausibili possibili dei misteri della fede (il sacramento eucaristico e l'incarnazione, soprattutto).

1. *Francisci de Marchia sive de Esculo Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi. Distinctiones primi libri a prima ad decimam*, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2006 ("Spicilegium Bonaventurianum", XXXII). Ringrazio il prof. Priori per avere concesso la pubblicazione di questo intervento, che non ha potuto essere presentato al Convegno 2007.

2. F. ZANIN, "Gregorio da Rimini contro Francesco d'Appignano sulla conoscenza scientifica dell'oggetto della teologia", in D. PRIORI-M. BALENA (cur.), *Atti del II Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano, (Appignano del Tronto (AP) 5-6 settembre 2003)*, Ascoli Piceno 2004, 27-58.

Il giudizio del p. Holowski e la sua risposta mi spinsero a rileggere con attenzione le questioni iniziali del prologo del commento alle *Sentenze* di Francesco, che avevo già avuto occasione di analizzare nel mio intervento al convegno del 2003². Ritenevo, infatti, che da un lato le affermazioni critiche espresse nei confronti del teologo ascolano pretendessero troppo da lui: dalla metà del Duecento in poi, quando si impose la pratica di commentare le *Sentenze per modum quaestionis*, la teologia divenne una scienza che egli praticò secondo i canoni dell'epoca, ottenendo il titolo di dottore in teologia; per ottenerlo, peraltro, non era sufficiente commentare il testo di Pietro Lombardo, ma si doveva commentare anche un testo biblico (acquisendo il titolo di baccelliere biblico, dopo quello di baccelliere sentenziario). Ero persuaso tuttavia, d'altro canto, che il p. Holowski avesse messo correttamente in luce il razionalismo estremo che caratterizza Francesco d'Appignano come teologo: la spiegazione dei misteri della fede è da lui data di frequente ricorrendo ad una puntuale analisi del rapporto causa-effetto che lega i diversi eventi che compongono il "mistero" indagato, concepito in termini fisici. Si ricordi, per non citare che il caso più celebre, che il concetto di "*vis derelicta*" è introdotto da Francesco per rendere conto di come avvenga la trasformazione del pane e del vino, durante la consacrazione eucaristica, nel corpo e sangue di Cristo³.

0.2. *Il contenuto del presente intervento*

Mi sembra necessario a questo punto ricordare, da un punto di vista storico, cosa siano state la teologia razionale e la teodicea e in quali contesti culturali siano sorte, al fine di comprendere, innanzitutto, se è opportuno utilizzare il termine 'teodicea' per indicare il punto di vista e la metodologia di Francesco d'Appignano. È opportuno, poi, tirare delle conclusioni preliminari, dopo più di sei anni di convegni e ricerche promosse dal Centro Studi "Fr. Francesco d'Appignano", sull'ascolano come teologo; tenterò di farlo, ponendo a confronto la sua posizione sullo statuto epistemologico della teologia con quella di Guglielmo di Ockham. Emergerà chiaramente, a mio parere, che la teologia di Francesco è un esempio di razionalismo *stricto sensu* (almeno per i parametri dell'epoca) nel fare ricerca su Dio e le sue proprietà.

3. La più recente edizione critica della famosa *quaestio* di Francesco, nella quale è introdotto il concetto di "*vis derelicta*", si trova in appendice all'articolo di C. SCHABEL, "Francis of Marchia's *Virtus derelicta* and the Context of Its Development", in *Vivarium*, 44/1 (2006), 60-80.

1. TEOLOGIA RAZIONALE E TEODICEA DA UN PUNTO DI VISTA STORICO

1.1. *Origini e scopi della teologia razionale*

La teologia assurse al rango di vertice del sistema delle scienze (l'insieme delle discipline insegnate nelle istituzioni scolastiche medievali) nel momento in cui, agli inizi del Duecento, furono fondate le università e fu formalizzato il percorso degli studi previsti dagli statuti; in precedenza, tra XI e XII sec., nelle scuole cattedrali e cittadine erano già state gettate le basi della teologia, ma fu necessario compiere un salto di qualità per poterla considerare una vera e propria disciplina scientifica. Essa era considerata il culmine della conoscenza perché appariva l'anello di congiunzione tra la fede (la parola di salvezza rivelata da Dio) e la ragione umana.

L'assimilazione completa del *Corpus aristotelicum* (l'insieme delle traduzioni latine delle opere considerate di Aristotele), un processo che si completò tra il 1120 e il 1270 ca. e che si svolse tra Toledo, Parigi, Oxford e Roma⁴, impresso una decisiva svolta alla teologia, in termini sia di contenuti trattati, sia di procedure d'indagine dei misteri della fede, ma non ne intaccò il primato; infatti la metafisica, la scienza dell'essere in quanto essere e dei principi primi della realtà, secondo la definizione di Aristotele, era trattata per ultima durante il corso di studi alla Facoltà delle arti nella quale, com'è noto, si acquisivano solo le competenze necessarie (matematiche e filosofiche) per accedere alle altre tre facoltà (diritto, medicina e teologia, appunto) dell'università medievale. La teologia come scienza (la teologia razionale vera e propria) era studiata e sviluppata, invece, alla Facoltà di teologia, lungo un corso di studi che si concludeva intorno ai 35 anni d'età, cioè circa vent'anni dopo (in media) l'ingresso all'università.

Le sue origini, però, risalgono ai secoli XI e XII secolo, in particolare al periodo compreso tra il 1050 e 1160⁵. Durante quel secolo si consolidò la

4. Tra i più recenti lavori nei quali è ricostruita la complicata vicenda della costituzione del *Corpus aristotelicum*, vedi J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003; M.-T. d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, Variorum, Norfolk (GB) 1994.

5. Sull'università medievale e la sua centralità nello sviluppo del pensiero filosofico e scientifico medievale, vedi S. CAROTI-C. GRELLARD (cur.), *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006; R. French-A. Cunningham, *Before Science. The Invention of the Friars' Natural Philosophy*, Scholar Press, Aldershot (GB)-Brookfield (VE) 1996; L. Bianchi-E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990; Z. Kaluza-P. Vignaux (cur.), *Preuve et raisons a l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, Vrin, Paris 1984.

dottrina del primato del papa, che coprì non solo le materie strettamente di fede, ma si estese anche alle questioni legate all'esercizio del potere temporale. Gregorio VII la formulò per primo, esplicitamente, nel 1075 nel *Dictatus papae*, al culmine della lotta per le investiture; poi, alla fine del XII sec., fu eletto papa Innocenzo III (Lotario dei conti di Segni), sostenitore di una concezione teocratica del potere politico. Cominciò allora anche la lotta serrata contro le eresie, cioè contro quelle "scelte" (questo significa il termine greco da cui deriva 'eresia') di fede che, pur apparendo cristiane, si configuravano come fuorvianti dalla corretta interpretazione del messaggio evangelico veicolata dalla chiesa cattolica romana. Le principali eresie combattute furono quelle dei valdesi e dei catari, sterminati, questi ultimi, nel sud della Francia nel 1215.

I secoli XI e XII videro l'organizzazione delle prime tre crociate, la prima coronata dal successo (1096-99), la seconda (1147-48) e la terza (1189-91), invece, messe in piedi per difendere i regni cristiani di Palestina dalla riscossa dei musulmani che, nel 1187, riuscirono a riprendere Gerusalemme grazie alle imprese del celebre Saladino. Infine, al termine del XII secolo, ebbero ampia diffusione alcuni movimenti millenaristici, il più celebre dei quali fu quello del calabrese Gioacchino da Fiore, che anticiparono la formazione degli ordini mendicanti domenicano e francescano, riconosciuti dalla chiesa cattolica nei primi decenni del Duecento.

In quel secolo caratterizzato da radicali cambiamenti nella struttura organizzativa della chiesa stessa e nelle modalità della sua azione di evangelizzazione si pose pressante l'esigenza di sistemare il patrimonio della tradizione interpretativa della sacra scrittura, per rispondere efficacemente ai cambiamenti e alle sfide del tempo. La teologia razionale fu concepita per soddisfare queste esigenze, ma per essere efficace era chiamata, innanzitutto, a risolvere una serie di paradossi che emergevano nel momento stesso in cui si pretendeva di definire la corretta interpretazione del testo sacro. In un numero non trascurabile di occasioni, infatti, i Padri della Chiesa offrono interpretazioni discordanti di passi della Scrittura o di dogmi della fede; è possibile conciliarli? Se sì, in quale maniera? La risposta alla prima parte del quesito deve essere, naturalmente, positiva, ma la dimostrazione della sua validità può essere fornita solo ricorrendo alla ragione, dal momento che il contenuto della fede, per così dire, parla da sé⁶.

Le questioni principali sulle quali la tradizione patristica presentava dei

6. Sulle origini della teologia razionale, vedi soprattutto M. DREYER, *Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII*, Jaca Book, Milano 2001.

disaccordi erano quattro: 1. la santissima Trinità e le relazioni che intercorrono tra le Persone che la costituiscono; 2. la predestinazione di ciascun individuo alla salvezza, che pare essere implicata dall'onniscienza di Dio; 3. la consacrazione eucaristica, durante la quale il pane e il vino diventerebbero il corpo e il sangue di Cristo, senza che mutino i loro accidenti; 4. l'onnipotenza divina e la validità delle leggi logiche e della natura. Non è casuale che i *Libri IV Sententiarum* di Pietro Lombardo (1155 ca.), testo canonico della teologia razionale, che tale rimase dal 1230 circa all'inizio del 1600, trattassero nell'ordine dei seguenti argomenti: 1. la Trinità divina; 2. la creazione; 3. l'incarnazione di Cristo; 4. il sacramento eucaristico e l'escatologia. Le *Sentenze* delineano un metodo di risoluzione delle controversie teologiche di tipo dialettico, scandito in due passaggi fondamentali: in primo luogo, la messa a confronto dei passi delle scritture e dei testi dei Padri della chiesa scelti; in secondo luogo, l'individuazione e la risoluzione delle contraddizioni tramite procedimenti logici.

Pietro Lombardo non fu il primo a tentare di sistemare compiutamente e risolvere così i conflitti tra la ragione e la parola rivelata da Dio e interpretata dai Padri della chiesa, ma in quest'opera fu preceduto dal bretone Pietro Abelardo (1079-1142). Questi pose le basi del metodo dialettico nel *Sic et non* (1121-1126 ca.), una raccolta sistematica in 155 paragrafi di passi selezionati dalle opere di numerose *auctoritates* (la prediletta è Agostino), nelle quali emergono contrastanti opinioni sui seguenti problemi (le tre sezioni del *Sic et non*): 1. *Fides*; 2. *Sacramentum*; 3. *Charitas*.

Abelardo considera il contrasto tra le *auctoritates* come un conflitto della ragione con se stessa, che deve essere risolto perché Dio non si contraddice e non inganna i suoi interpreti, essendo infinitamente buono, ma, al contempo, proprio il fatto che Dio sia buono esclude che sia l'uomo sia lasciato in uno stato di perenne incertezza⁷. Il bretone parte sempre da una domanda fondamentale, prima di sviluppare qualsiasi considerazione teologica, sia nel *Sic et non*, sia anche negli altri scritti di teologia pubblicati nell'arco di circa vent'anni, tra il 1120 e il 1140 (*Theologia summi boni*, *Theologia christiana*, *Theologia 'Scholarium'*): "È legittimo usare la ragione per dirimere questioni di fede?" La risposta che egli fornisce e che, com'è facile immaginare, è affermativa, è motivata da due ordini di ragioni:

- 1) la ragione è di per se stessa un bene, essendo un dono di Dio, e solo

7. Vedi ABELARDO, *Teologia del sommo bene*, a c. di M. Rossini, Rusconi, Milano 1996, II, 20, 108-111.

il suo uso può essere malvagio; usare bene la ragione equivale ad aderire pienamente alla volontà di Dio.

2) Se la fede è sostenuta dalla ragione, essa diviene un *habitus* dell'anima consolidato, capace di resistere efficacemente agli argomenti degli infedeli e a produrre decisivi contro-argomenti. Così si esprime Abelardo nella sua *Theologia summi boni*:

Noi tuttavia non riteniamo malvagia alcuna scienza, anche quella che riguarda il male; essa non può mancare all'uomo giusto, non perché egli compia il male, ma perché si protegga da esso dopo averlo conosciuto. [...] Se d'altra parte una qualsiasi scienza fosse malvagia, e fosse quindi male conoscere alcune cose, Dio stesso non potrebbe essere esente dalla malvagità, poiché egli conosce tutte le cose. In lui solo infatti vi è pienezza di tutte le scienze e ogni scienza è dono suo. La scienza è la comprensione della verità delle cose che sono, e Dio le distingue tutte secondo verità, in modo che a lui sono presenti, come fossero reali, anche le cose che non sono (*Rom 4, 17*)⁸.

Condurre un'indagine di tipo razionale per dirimere il contrasto tra *au-ctoritates* è legittimo, infine, anche per altri motivi che potremmo considerare subordinati ai due fondamentali sopra esplicitati: in primo luogo, un'*au-ctoritas* può sbagliare (è pur sempre di natura umana), ma essa non commette mai intenzionalmente errori nell'interpretare la parola di Dio; inoltre, il credente conserva, anche di fronte ad essa, la libertà di giudizio, nel caso in cui l'*au-ctoritas* non si fondi su prove certe o su ulteriori e non contestabili *au-ctoritates*; infine, il credente si dovrebbe disporre all'esame del contrasto tra *au-ctoritates* con atteggiamento umile, poiché (ed è questo che più preme ad Abelardo) l'*habitus* scientifico in cui consiste la teologia si può acquisire se e solo se si ha una disposizione d'animo corretta, riassumibile nella celebre espressione '*intelligo ut credam*'⁹. La scienza, insomma, e la teologia, in particolare, rendono buoni, ossia perfezionano, chi vuole esser tale.

Il metodo che Abelardo delinea per trovare una sintesi tra tesi teologiche e risolvere così i contrasti tra *au-ctoritates* che interpretano la sacra scrittura ricalca quello di Pietro Lombardo (sarebbe meglio dire, viceversa, che quello di Lombardo ricalca il metodo di Abelardo); esso è di natura dialettica e si articola in due tappe fondamentali:

1) l'ermeneutica del testo dell'*au-ctoritas* è preliminare a qualsiasi con-

8. ABELARDO, *Teologia*, II, 7, 102-105.

9. Vedi ABELARDO, *Teologia*, II, 10, 104-105.

siderazione speculativa; esso deve essere inserito nel suo contesto storico, ne deve essere esaminata la correttezza formale e deve essere esclusa la possibilità di errori interpretativi legati o all'ignoranza del contesto in cui il passo è inserito o a una sua errata lettura.

2) A questo punto possono essere applicate le regole della logica, cioè può essere organizzato il procedimento dimostrativo vero e proprio per risolvere il conflitto tra *auctoritates*; insomma, esclusi o risolti gli errori interpretativi più banali, non resta che analizzare l'argomentazione da un punto di vista puramente formale in merito a un problema specifico, valutarne la correttezza e dirimere, per via razionale, le controversie.

Non servono ulteriori considerazioni per ricordare quale successo abbia avuto, nel mondo di cultura latina tra XII e XIV sec. il metodo dialettico elaborato da Abelardo e Lombardo. La sua massima espressione fu la *quaestio*, l'unità-base dei commenti alle opere di Aristotele alla Facoltà delle arti, dei commenti alle *Sentenze* e delle somme di teologia; in essa si trova enucleato un problema, la cui soluzione è trovata attraverso precisi passaggi, scanditi spesso da espressioni canoniche: *a.* la posizione della questione da *Utrum*; *b.* gli argomenti a favore (o contro) l'enunciato della tesi, tratti da *auctoritates*, da *Videtur quod sic* o *quod non*; *c.* i contro-argomenti, tratti da altre *auctoritates*, da *Sed contra*; *d.* la risoluzione magistrale, che stabilisce la veridicità di una delle due serie di argomenti, da *Respondeo*; *e.* infine l'interpretazione degli argomenti scartati da *Ad primum, ad secundum etc.*

1.2. La teodicea: la ripresa di un antico problema nella filosofia moderna

Il termine 'teodicea' fu coniato da Gottfried Wilhelm von Leibniz e fu inserito nel titolo della sua unica opera di una certa consistenza pubblicata in vita (peraltro anonima) nel 1710, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*¹⁰. Tale termine è un originale composto di due parole greche, 'theòs' ('dio') e 'dike' ('giustizia'), il cui significato, rimasto oscuro ai lettori della prima edizione dei *Saggi di teodicea*, fu spiegato da Leibniz in alcune lettere scritte a vari suoi corrispondenti, in particolare in quella a Greiffencranz del 2 maggio 1715: "Théodicée

10. Tra le edizioni italiane è consigliabile, per l'ottimo saggio introduttivo, quella curata da G. Cantelli (traduzione di M. Marilli): G.W. VON LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, BUR, Milano 1993, dalla quale saranno tratti i successivi riferimenti in nota.

signifie la doctrine de la justice de Dieu”¹¹. La teodicea, dunque, è la dottrina che spiega cosa si debba intendere quando si afferma che Dio è giusto.

Che il creatore sia tale, infatti, era diventato un problema di notevole portata per il pensiero filosofico moderno, che aveva ereditato nel Seicento i frutti delle grandi rivoluzioni culturali e intellettuali rappresentate dalla Riforma protestante e della Rivoluzione scientifica: la prima aveva escluso ogni possibilità per l’uomo di conoscere le vie di Dio e, di conseguenza, di sapere se davvero, secondo il metro di giudizio dell’uomo, la sua azione sia buona e giusta; la seconda aveva limitato l’ambito di ciò che è conoscibile a ciò che è quantificabile e misurabile, escludendo così ogni possibilità per la metafisica e la teologia di diventare scienze, a meno che non si adeguassero ai metodi di quelle sperimentali. Il pensiero filosofico moderno pareva, dunque, costretto al silenzio su temi come l’anima e le sue relazioni col corpo, la causa prima dell’universo e così via.

Riemerse proprio in questo contesto, e in modo non programmato, il problema del male che, com’è noto, aveva assillato Agostino che lo aveva abilmente risolto. Questi, infatti, aveva messo in luce, innanzitutto, che, stando alla rivelazione cristiana, Dio e il male non possono coesistere: se il creatore è infinitamente buono (e non può non esserlo) non può avere voluto il male, la cui presenza, però, pare evidente; ma se non lo ha voluto, allora il male è indipendente da Dio, che dunque non è onnipotente¹². Agostino aveva risposto al quesito “*Si Deus est, unde malum?*” negando lo statuto ontologico di sostanza al male; esso è *privatio boni*, in altre parole è non-essere, essendo in realtà ciò che necessariamente manca ad ogni ente creato per essere perfetto come lo è il creatore. Sono così individuati due tipi di male: il male fisico, che rende limitato e corruttibile tutto ciò che esiste in natura, e il male morale, vale a dire la tendenza dell’uomo a non compiere il bene, a non conformare la propria volontà alla parola di Dio, dovuta anch’essa alla finitezza della natura umana¹³.

Leibniz riprese in mano la questione della relazione tra Dio e male su sollecitazione della principessa di Prussia Sofia Carlotta, organizzatrice di un circolo intellettuale presso il quale, all’inizio del Settecento, aveva attirato molta curiosità il *Dizionario storico-critico*, opera di un celebre polemi-

11. Citato in: LEIBNIZ, *Saggi*, 27.

12. Aug., *Civ.*, 12, 6.

13. Aug., *Civ.*, 12, 8. Di proposito non ho fatto riferimento al male metafisico, perché su di esso non c’è ancora un completo accordo tra gli studiosi del pensiero di Agostino.

sta antesignano degli illuministi francesi à la Voltaire, Pierre Bayle¹⁴. Questi aveva recuperato, trattando della questione del male in alcuni articoli del suo *Dizionario*, il metodo critico degli scettici antichi, da lui peraltro rivalutati nella stessa opera, e ne aveva ricavato una conseguenza che rendeva insignificante il problema stesso:¹⁵ dal momento che sussiste un contrasto insanabile, dentro il mondo cristiano, tra le posizioni dei cattolici, dei calvinisti, dei luterani e delle sette eterodosse (i sociniani, ad esempio) in merito all'origine del male e alla responsabilità che grava sul creatore in merito alla sua introduzione nel mondo, nulla di significativo si può dire su questa questione, sulla quale è meglio, perciò, calare il silenzio. Bayle non si fermò qui, tuttavia, ma si spinse addirittura ad affermare che, nell'epoca in cui egli viveva, le tesi dei manichei, un tempo confutate, risulterebbero le più plausibili tra tutte:

Le dispute che in Occidente, dall'epoca della Riforma, sono sorte fra i cristiani, hanno dimostrato in modo talmente chiaro che non si sa più a che cosa appigliarsi quando si vogliono risolvere le difficoltà sull'origine del male, che un manicheo sarebbe oggi più terribile di un tempo, perché ci confuterebbe tutti, gli uni per mezzo degli altri¹⁶.

Leibniz raccolse materiale da usare contro le tesi radicali di Bayle su sollecitazione di Sofia Carlotta e diede alla luce, nel 1710, i *Saggi di teodicea*, nei quali si sforzò di assolvere Dio dall'accusa di avere deliberatamente introdotto il male nel mondo e di avere così condannato gli uomini ad una vita per certi versi terribile e molti di loro, come se non bastasse, alla dannazione eterna. La risposta del filosofo e matematico tedesco al polemi- sta francese è nota agli studiosi di filosofia moderna e ai lettori del *Candide* di Voltaire, romanzo nel quale se ne fa una parodia: nella mente di Dio sono presenti, in potenza, diversi mondi possibili, vale a dire diverse serie di eventi compostibili da un punto di vista logico, tra i quali Dio sceglie il migliore, vale a dire il mondo nel quale è presente la maggiore quota di bene¹⁷. Leibniz aggiunse che il creatore non è necessitato a compiere questa scelta, ma inclina verso di essa e, dunque, da un lato il male non limita l'onnipotenza divina, dall'altro quest'ultima sceglie l'opzione più razionale, che anche l'uomo può comprendere e che, se fosse dotato della stessa mente di Dio, avrebbe anch'egli scelto:

14. P. BAYLE, 2 (M-2), Georg Olms, Hildesheim - New York 1982. *Choix d'articles tires du Dictionnaire historique et critique*.

15. Vedi l'articolo "Pirrone", in Bayle, *Dictionnaire*, "Pyrron".

16. Articolo "Pauliciani", in Bayle, *Dictionnaire*, "Pauliciens".

17. LEIBNIZ, *Saggi*, §§ 168-73, 308-19.

Rispondo che è la bontà che spinge Dio a creare, al fine di comunicare il suo essere; e questa stessa bontà, congiunta alla saggezza, lo porta a creare il meglio; cosa che comprende l'intera serie, l'effetto e i mezzi. Ve lo porta senza necessitarlo, perché non rende impossibile ciò che ha escluso dalla scelta. Chiamare ciò *fatum* significa intendere il fato in un senso buono, che non è affatto contrario alla libertà. *Fatum* deriva da *fari*, parlare, pronunciare; e significa un giudizio, un decreto di Dio, la decisione presa dalla sua saggezza. Dire che non si può fare una cosa solo perché non la si vuol fare, significa abusare dei termini. Il saggio non vuole che il bene; comporta quindi una servitù l'agire della volontà secondo saggezza?¹⁸

La risposta di Leibniz alle provocazioni di Bayle presenta molte somiglianze con la tesi di Agostino sullo statuto ontologico del male; infatti, anche per il filosofo tedesco ciò che consideriamo male è tale solo in apparenza, mentre nel complessivo piano della realizzazione dell'universo esso risulta realmente un bene: nel dialogo che conclude i *Saggi di teodicea* e che Leibniz immagina avvenga tra il sacerdote del tempio di Apollo delfico Teodoro e la dea Pallade Atena, il primo comprende che, sebbene ad un singolo uomo possa toccare, in uno dei mondi possibili, un destino migliore di quello che gli capita nel mondo che attualmente esiste, il bene che è presente in esso è più grande che in qualsiasi altro e non può ragionevolmente essere sacrificato per l'interesse di un solo individuo¹⁹.

La teodicea è un tipico prodotto della filosofia moderna e può essere compresa alla luce del complessivo sforzo di rifondazione del sapere, e della metafisica in particolare, intrapreso da Cartesio, al quale contribuì in maniera originale Leibniz. La disputa con Bayle, peraltro, è solo un capitolo, e nemmeno quello conclusivo, di un dibattito che era cominciato già con alcune lettere di Cartesio del 1630 indirizzate a Mersenne, che vide come protagonisti Malebranche, Spinoza e Pascal e che si concluse, a fine Settecento, con la pubblicazione di un breve saggio di Kant intitolato significativamente *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*²⁰. Questo dibattito segnala comunque la presenza costante, nello sviluppo del pensiero filosofico e scientifico, di alcuni temi che rappresentano dei veri e

18. LEIBNIZ, *Saggi*, § 228, 368-9.

19. LEIBNIZ, *Saggi*, §§ 413-7, 518-23.

20. Per un quadro più dettagliato sul dibattito, nel pensiero moderno, sulla teodicea, vedi S. LANDUCCI, *La teodicea in età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986. Il saggio di Kant è compreso nella raccolta: I. KANT, *Scritti sul criticismo*, a c. di G. De Flavis, Laterza, Roma-Bari, 1991, 129-148.

propri crocevia della razionalità e che, per la teologia in particolare, romangono questioni non trascurabili.

2. LA RIGOROSA TEOLOGIA RAZIONALE DI FRANCESCO D'APPIGNANO

2.1. *Verità delle proposizioni teologiche ed evidenza del loro contenuto*

Intendo ora tornare sulla questione della scientificità della teologia, così come Francesco d'Appignano la tratta e la risolve negli articoli primo e terzo della *quaestio prima* del suo commento alla *Sentenze*, dopo avere delineato il contesto storico nel quale si inserisce il suo intervento. Ritorno così ad un tema già trattato nel mio contributo al II convegno internazionale sul teologo ascolano, ma stavolta punterò l'attenzione sugli aspetti logici del suo punto di vista, e ritornerò solo per brevi cenni su quelli fisici²¹; in particolare, nella prospettiva di far risaltare la posizione di Francesco se posta a confronto con quella radicalmente diversa di Ockham, metterò in rilievo, dapprima, come egli delinea il rapporto tra proposizioni e realtà, poi in che modo consideri la teologia un *habitus* scientifico unitario. Partirò da Aristotele per trattare entrambi questi aspetti del pensiero del teologo ascolano, perché questi si attiene rigorosamente a ciò che, per i parametri dell'epoca, era considerato scientifico; così, credo, risalterà ancora di più il rigore col quale Francesco analizza il problema della scientificità della teologia, offrendo una soluzione che a tratti appare disorientante, ma che è sicuramente originale.

Aristotele delinea i rapporti tra mente, linguaggio e realtà, all'inizio del trattato *Sull'Interpretazione*, in questi semplici termini:

Come nell'anima talvolta vi è un pensiero indipendente dall'essere vero o falso, talvolta ve n'è uno già al quale è necessario che competa una o l'altra di queste cose, così è anche nella voce. Infatti il falso e il vero

21. ZANIN, "Gregorio da Rimini contro Francesco d'Appignano", cit. Utilizzai allora una versione manoscritta della *quaestio prima* del Prologo, gentilmente fornitami da p. Nazareno Mariani; ora mi servirò della versione a stampa, edita criticamente dallo stesso Mariani, contenuta nel primo volume della sua edizione del commento alle *Sentenze* di Francesco, citata in n. 1 *supra*: *Francisci de Marchia Commentarius*, 445-68. Sono ben consapevole che ci sono pareri discordi sulla tradizione manoscritta del commento dell'ascolano; tuttavia, non avendo particolare importanza nel contesto del mio intervento le questioni filologiche, mi limito a precisare che la *quaestio* cui mi riferirò fa parte, secondo Mariani, della "Redazione B" del commento. Vedi in proposito *Francisci de Marchia Commentarius*, introduzione, 38-55.

concernono la congiunzione e la separazione. Ora i nomi stessi e i verbi, assomigliano ad un pensiero senza congiunzione e separazione, ad esempio ‘uomo’ e ‘bianco’, quando non vi sia aggiunto qualcosa. Infatti non è ancora né falso né vero. Eccone la prova: ed infatti ‘capricervo’ significa qualcosa, ma non è ancora vero o falso, se non sia stato aggiunto l’essere o il non essere, o in senso assoluto o secondo il tempo. [...] Ogni discorso è capace di significare, non però come uno strumento, ma come si è detto per convenzione; ma non ogni <discorso> è enunciativo, bensì quello nel quale sussiste il dire il vero o il dire il falso. E non in tutti quanti i discorsi sussiste: per esempio, la preghiera è sì un discorso, ma non è né vera né falsa²².

Lo Stagirita traccia un rapporto di rigorosa corrispondenza tra mente, linguaggio e realtà, che risalta già dai passi citati: i termini delle proposizioni sono segni di affezioni dell’anima, che a loro volta sono immagini delle cose reali²³; una proposizione è vera se, essendo di tipo enunciativo (vale a dire, essendo strutturata secondo il modello “ x è A ”, dove si attua una congiunzione tra termini diversi) si riferisce a una connessione tra affezioni nell’anima che corrispondono a come sono collegate le cose di cui le affezioni dell’anima sono immagini²⁴.

La definizione dei concetti di “verità” e “falsità”, che concernono precisamente le proposizioni dichiarative, insomma, pare formulata da Aristotele nella maniera più semplice e scontata possibile: si tratta di quella che è nota come “teoria corrispondentistica della verità” la quale, nel corso degli anni trenta del Novecento, ha ricevuto una rigorosa sistemazione formale da Alfred Tarski. C’è da sottolineare, tuttavia, che per lo Stagirita, mentre i termini del linguaggio sono segni delle affezioni dell’anima (*pathèmata tès psychés*, in greco), queste ultime sono immagini delle cose reali (*omoiòmata*, in greco). La corrispondenza che Aristotele stabilisce tra mente e realtà, dunque, prevede che le immagini nell’anima siano somiglianti alle cose, come immagini allo specchio o ritratti. Francesco d’Appignano aderisce a questa posizione teorica, mentre Guglielmo di Ockham se ne stacca; le loro differenti opinioni in proposito determineranno le rispettive tesi in merito alla scientificità della teologia.

Francesco aderisce alla teoria semantica aristotelica e ne fa, anzi, il fondamento di una distinzione tra generi diversi di scienze, che gli permette poi

22. *De int.*, 1, 16a, 9-18; 4, 16b 33-17a 4.

23. Vedi *De int.*, 1, 16a 3-8.

24. *De int.*, 9, 18a 34-5: “Se infatti ogni affermazione o negazione è vera o falsa, è necessario anche che ogni cosa sussista o non sussista”.

di stabilire in quale senso preciso si può dire che la teologia sia una scienza. Esistono scienze che sono tali in quanto stabiliscono che una proprietà appartiene ad una sostanza, o perché evidentemente le cose stanno così, o perché da un rapporto di appartenenza di una proprietà ad una sostanza, di per sé noto, si ricava questo nuovo rapporto di appartenenza. Ci sono poi altre scienze, distinte dalle prime, che si occupano solo della coerenza delle proposizioni che le costituiscono, senza indagare la loro corrispondenza ai fatti, che è garantita dalle scienze del primo tipo. Francesco aggiunge così che le scienze del primo tipo determinano la scientificità di quelle del secondo tipo, dal momento che riguardano le cause della verità delle proposizioni; all'interno delle scienze del secondo tipo rientra la teologia:

E allora, secondo quanto è stato detto in precedenza, il teologo può avere l'evidenza della verità delle sue proposizioni, come ad esempio che questa è vera: "Dio è trino e uno", senza che sia per lui evidente che Dio sia trino e uno; è chiaro infatti che, senza avere l'evidenza del *perché* di qualcosa, di esso si può avere notizia a proposito del *che cosa*; ma, d'altra parte, queste due cose, vale a dire l'inerenza di un predicato ad un soggetto e la verità di un'intera proposizione, stanno tra loro nello stesso rapporto in cui stanno il *perché* e il *che cosa*; dunque *etc.*²⁵

La teologia è una scienza, dal momento che è un *habitus intellectualis* (e tale è, come vedremo in seguito, ogni genere di scienza secondo Aristotele), una disposizione della mente, in virtù della quale sono riconosciute come vere le proposizioni che la costituiscono, ricavate in primo luogo dalle sacre scritture; a livello linguistico e mentale, insomma, precisa Francesco, la fede non è necessaria, mentre essa lo diventa quando, dal piano delle proposizioni, si passa a quello dei fatti²⁶.

Approfondiamo questo punto, sul quale l'argomentazione di Francesco d'Appignano inizia ad apparire sconcertante per noi, pur conservando un innegabile rigore. L'*habitus* scientifico in cui consiste la teologia si costituisce a partire da principi per sé noti, in particolare da quello in base al quale "Tutto ciò che è rivelato da Dio è vero in modo stabile", e ciò che Dio ha

25. *Francisci de Marchia Commentarius*, 459: "Et tunc, secundum predicta, theologus potest habere evidenciam de ueritate suarum proposicionum, ut quod ista: 'Deus est trinus est unus' est uera, non habita evidenciam quod Deus sit trinus et unus; patet enim quod, non habendo evidenciam de *propter quid* alicuius, potest de eo haberi noticia *quia*; hec autem duo, uidelicet inherencia predicati ad subiectum et ueritas totius proposicionis, se habent sicut *propter quid* et *quia*, ut dictum est; ergo *etc.*". Traduzione mia.

26. Vedi *Francisci de Marchia Commentarius*, 459-60.

rivelato è il contenuto della sacra scrittura. Ma come possiamo sapere che quel contenuto è rivelato da Dio? Francesco si pone questa domanda e risponde in modo apparentemente sorprendente: “per mezzo di segni soprannaturali per sé noti e certi, dotati tuttavia di una certezza di secondo genere, come quella per la quale sono noti e certi i principi filosofici o morali, benché non sia tale questa certezza quale si ritrova nelle matematiche”²⁷. Il filosofo ascolano ritiene, dunque, che sia possibile distinguere un segno soprannaturale da uno naturale, come, aggiunge, sa ogni filosofo, che riporta alla causa prima di ogni cosa ciò che eccede i limiti della natura e di cui si ha esperienza²⁸.

A questo punto è possibile concludere, a proposito del problema relativo alla scientificità della teologia, che la verità delle proposizioni che la costituiscono è stabilita da Dio e la loro corrispondenza ai fatti è garantita dai segni soprannaturali. Francesco conclude la sua analisi, descrivendo in questi termini l'*habitus intellectualis theologicus*: “Tale *habitus* procede *ex auctoritate*, non in modo semplice, ma tramite la riduzione dell'*auctoritas* [del testo sacro] a ciò che è noto di per sé tramite segni soprannaturali”²⁹. In altre parole, è di per sé noto che le cose stanno così come è rivelato, perché i segni che ci provengono dal cielo e che confermano le scritture sono riconosciuti come soprannaturali.

2.2. *La teologia come habitus intellectualis, vale a dire come scienza vera e propria*

La posizione di Francesco d'Appignano in merito alla scientificità peculiare della teologia può essere compresa e apprezzata appieno solo se si tiene nel dovuto conto il preciso significato che, per il teologo ascolano, ha il termine ‘scienza’. Ci sono diversi accenni nella *quaestio prima* del *Prologo* alla sua definizione, ma solo nell'articolo terzo essa è data nei termini canonici (cioè aristotelici) dell'epoca: la scienza è uno degli *habitus seu virtutes intellectuales* che Aristotele mette accanto all'*intellectus*, alla *sapiencia*, alla *prudencia* e all'*ars*; l'*habitus theologicus*, in quanto disposizione della mente a riconoscere come evidente, data la rivelazione divina, la

27. *Francisci de Marchia Commentarius*, 461: “Dico quod ex aliquibus per se notis, puta per signa supernaturalia per se nota et certa, saltem secondo genere certitudinis, qualiter sunt nota et certa principia philosophica uel moralia, licet non tanta certitudine quanta est in mathematicis, ut quod ‘omne totum est maius sua parte’”.

28. Vedi *Francisci de Marchia Commentarius*, 461.

29. *Francisci de Marchia Commentarius*, 459-60: “Iste habitus procedit ex auctoritate, non simpliciter, sed reducta ad per se notum per signa supernaturalia”.

verità di un certo genere di proposizioni, è in questo senso scienza³⁰. Il passo nel quale Francesco fa questo preciso riferimento alla teoria aristotelica della scienza appare scarsamente significativo, se l'opinione in merito dello Stagirita non viene esplicitata; essa è, infatti, più complessa e originale di quanto appaia dalle parole del teologo ascolano che, dandola per nota, non spende molte parole in proposito³¹.

I capitoli iniziali del VI libro dell'*Etica Nicomachea* forniscono la più precisa definizione di 'scienza' che Aristotele abbia dato. Essa si colloca all'interno del più ampio contesto della discussione su cosa sia la "retta ragione", vale a dire l'intelletto quando si rapporta all'azione e, in particolare, all'azione basata su norme morali. Lo Stagirita stabilisce innanzitutto che, in generale, la funzione delle parti intellettive dell'anima, in altre parole del pensiero inteso sia nel suo aspetto speculativo sia in quello pratico, è di perseguire la verità che, parimenti, è sia teoretica sia pratica. La scienza (*epistème*) sarebbe una delle cinque disposizioni (*èxeis*, traducibile anche con 'orientamenti') alla verità, accanto ad arte, saggezza, sapienza ed intelletto; per 'disposizioni' Aristotele intende proprio approcci differenziati alla verità, la quale ha dunque molteplici significati³².

La scienza è la disposizione alla dimostrazione e, per "dimostrazione", lo Stagirita intende un peculiare procedimento logico, un esempio del quale è il sillogismo scientifico per cui, da premesse universali e necessarie, si ricavano conclusioni necessarie; detto in altre parole, esso consiste nel possesso di una determinata convinzione che segue al possesso, da parte della mente, di principi noti e veri, e oggetto di scienza diventa, dunque, tutto ciò che non può essere diversamente da come esiste:

L'oggetto della scienza esiste di necessità. Quindi è eterno: gli enti, infatti, che esistono di necessità assoluta sono tutti eterni, e gli enti eterni sono ingenerati e incorruttibili. Inoltre, si ritiene che ogni scienza sia insegnabile e che ciò che è oggetto di scienza può essere appreso. Ogni insegnamento, poi, procede da conoscenze precedenti, come diciamo anche negli *Analitici*: procede, infatti, o mediante l'induzione o mediante il sillogismo. Ora, l'induzione è principio di conoscenza anche dell'universale, mentre il sillogismo procede dagli universali. Ci sono, dunque,

30. Vedi complessivamente *Francisci de Marchia Commentarius*, 466-7.

31. Nell'edizione critica del commento di Francesco, curata da Mariani, si fa peraltro riferimento a un passo poco significativo della *Metafisica* (VI, 1, 1025b20-24), nella versione dell'*Aristoteles Latinus*.

32. Vedi *Et. Nich.*, VI, 2-3, 1139b 12-18.

dei principi da cui il sillogismo procede, ma dei quali non è possibile sillogismo: dunque, si ottengono per induzione. In conclusione, la scienza è una disposizione alla dimostrazione, insieme con tutti gli altri caratteri che abbiamo definito negli *Analitici*, giacché quando si è giunti ad una determinata convinzione e quando i principi ci sono noti, si ha scienza. Infatti, se i principi non sono più noti della conclusione, si avrà scienza solo per accidente. Si consideri conclusa in questo modo la definizione di scienza³³.

La posizione di Aristotele in merito al problema di cosa sia la scienza e, di conseguenza, la tesi di Francesco sul perché la teologia sia tale, possono essere comprese completamente se si fa attenzione al fatto che lo Stagirita distingue la scienza stessa dall'intelletto e dalla sapienza: mentre il primo è, infatti, la disposizione a cogliere i principi primi di una dimostrazione, che non sono a loro volta dimostrabili, la seconda è, in qualche modo, la scienza perfetta, la quale, in quanto disposizione della mente, permette di cogliere per intuizione ciò che di vero c'è nei principi. La sapienza è scienza e coscienza della propria validità insieme³⁴. Non si ha scienza, del resto, dei principi primi di una dimostrazione scientifica se non per via elenctica, come lo Stagirita mostra nella celebre dimostrazione per via confutativa del principio di non contraddizione in *Metafisica*, IV; se si dovessero dimostrare anche i principi primi, infatti, si avrebbe un regresso all'infinito nel ragionamento, non si coglierebbero le cause e, dunque, non si avrebbe conoscenza dell'oggetto indagato. La scienza è così una disposizione alla dimostrazione che si forma e si consolida a partire da principi noti, mentre cogliere la verità di questi ultimi è appannaggio della sapienza.

Dovrebbero risultare più chiare, ora, le parole di Francesco d'Ap-pignano in merito alla scientificità della teologia. Essa è per l'ascolano una disposizione della mente che si acquisisce accettando la parola divina e riconoscendo, tramite i cenni forniti dai *signa supernaturalia*, che le cose stanno così com'essa afferma (la *connexio terminorum*); in questo senso, pienamente aristotelico, del termine essa è una "scienza": si tratta, infatti, di una disposizione alla dimostrazione, cioè a ricavare, da premesse vere universali e necessarie, delle conclusioni dello stesso tipo in virtù di regole

33. *Et. Nich.*, VI, 3, 1139b 23-36; nel passo citato Aristotele si riferisce ad *An. post.*, I, 2, 71b 17-22.

34. Sull'intelletto, vedi *Et. Nich.*, VI, 1140b 31-1141a 8; sulla sapienza, *ibidem*, VI, 7, 1141a 9-b 8.

logiche (quelle del sillogismo, la forma logica di qualsiasi ragionamento dimostrativo). È per queste ragioni che Francesco afferma che la teologia non implica necessariamente la fede, e non potrebbe essere diversamente poiché, come egli riconosce senza timore, “*sciencia proprie dicta non stat cum fide*”:

D'altra parte la teologia e la fede non riguardano la stessa cosa; la teologia, infatti, com'è stato detto, riguarda la verità delle proposizioni, la fede, invece, la connessione tra i termini ³⁵.

È chiaro che i *signa supernaturalia* conferiscono alla parola di Dio un grado di evidenza e di certezza di gran lunga inferiore a quella che si può acquisire nello studio della natura e delle sue leggi; ma, nel più puro spirito aristotelico, Francesco ritiene che ogni *virtus intellectualis*, vale a dire ogni scienza propriamente detta, sia il risultato dell'azione di cause esterne sulla mente, che in potenza può elaborare concetti che formula, in atto, grazie a quell'azione ³⁶. La teologia, insomma, rientrerebbe pienamente, secondo l'ascolano, nel gruppo delle scienze; per rendere legittima quella inclusione, infatti, non conta quale grado di certezza abbiano i principi primi dai quali si ricavano le proposizioni che la costituiscono, quanto piuttosto com'essa, in quanto *habitus*, sia acquisita.

3. LA CRITICA DI OCKHAM ALLA PRETESA DI SCIENTIFICITÀ DELLA TEOLOGIA

3.1. *L'epistemologia di Ockham: i concetti sono segni, non rappresentazioni, della realtà*

Guglielmo di Ockham assunse un posizione originale e influente sulla scientificità della teologia: egli negò che quest'ultima fosse una scienza teoretica, al pari della metafisica o della fisica, sulla base di precise motivazio-

35. *Francisci de Marchia Commentarius*, 467: “Nunc autem theologia et fides non sunt de eisdem; theologia enim, ut dictum est, est de ueritate propositionum, fides autem de connexion terminorum”.

36. L'opinione di Francesco d'Appignano sulla scientificità della teologia è del tutto coerente con la teoria ilemorfica della conoscenza, formulata da Aristotele nell'*Anima*, vedi *De an.*, II, 5, 416a 32-418a 6.

ni di ordine epistemologico, in altre parole perché riteneva che l'oggetto della teologia (Dio e le sue proprietà, coi conseguenti misteri della fede) non fosse conoscibile. Per essere più precisi, il *Venerabilis Inceptor* non affermò che la mente umana fosse troppo debole per cogliere il divino e che ne potesse scorgere la natura solo attraverso pochi segni, così come sostiene, invece, Francesco d'Appignano, ma che, dato il modo in cui la mente si struttura e assimila la realtà (cioè esercita in atto le sue facoltà conoscitive), non ha alcun senso pensare che sia anche solo possibile conoscere qualcosa di Dio.

Ricostruiamo i principi fondamentali dell'epistemologia occamista. Innanzitutto, per Ockham l'unità-base del sapere scientifico è il giudizio intellettuale, che consiste nell'affermare o nel negare un predicato di un soggetto; ma il giudizio non è l'unità-base della conoscenza in generale (e, in particolare, di quella scientifica): tale è, infatti, l'apprensione dell'oggetto del pensiero e la sua conseguente astrazione dall'esistenza³⁷. Ciò che è conoscibile è ciò che, prima di tutto, può essere appreso intellettualmente tramite l'intuizione, l'atto mentale col quale riconosciamo qualcosa come esistente, a prescindere dal fatto che sia reale o solo un'illusione. Nulla può escludere in via definitiva, infatti, che ciò che la mente considera come esistente sia stato creato ad arte da Dio; insomma intuire, cioè riconoscere qualcosa come esistente, ribadisce a più riprese nei suoi scritti Ockham, non significa riconoscerlo come presente, cioè come reale³⁸.

L'intuizione è la condizione necessaria per l'astrazione, che a sua volta è la condizione necessaria per costruire giudizi. Quest'ultima è l'atto mentale col quale apprendiamo un oggetto del pensiero a prescindere dalla sua esistenza³⁹, in altre parole, astrazione e intuizione sono modalità diverse di rivolgersi a ciò che si trova nella mente o, per usare una terminologia cara alla fenomenologia, sono due atti intenzionali differenti, il primo dei quali non tiene in alcun conto l'esistenza dell'oggetto del pensiero. L'intuizione, si è detto, è la condizione necessaria dell'astrazione, ma tuttavia non ne è la

37. Tutte le citazioni relative ad Ockham sono tratte dai diversi volumi che compongono l'edizione dell'*Opera omnia Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, St. Bonaventure Institute, St. Bonaventure (NY) 1967-1980, curata dai membri della commissione del St. Bonaventure Institute. Sarà citato il titolo dell'opera, seguito da OPh o Oth se si tratta della serie "Opera Philosophica" o "Opera Theologica", il volume di riferimento della serie e la pagina del volume. In questo caso, vedi *In I Sent., Prol.*, Oth, I, q.1, art. 1, 16-17.

38. *Quodl.*, Oth, V, q. 5, 497.

39. *In I Sent., Prol.*, Oth, I, q.1, art. 1, 30-3.

condizione sufficiente per l'attuazione. La loro relazione si struttura, peraltro, secondo Ockham, in modo circolare e non lineare. Intuizione e astrazione si sviluppano su due livelli: l'intuizione di primo livello consiste nella mera apprensione di un oggetto come esistente, mentre quella di secondo livello equivale al ricordo di ciò che era esistente e dipende dall'astrazione di primo livello⁴⁰; quest'ultima è l'atto mentale in virtù del quale ciò di cui ho avuto intuizione (di primo livello) è presente all'intelletto a prescindere dal fatto che esista o meno in un modo qualsiasi, mentre l'astrazione di secondo livello consiste nella costruzione dei concetti, che Ockham identifica *tout court* con gli universali e che egli intende come segni naturali delle cose, prodotti dalla reiterazione di immagini mentali simili e dal loro utilizzo con funzione significativa⁴¹.

L'epistemologia del *Venerabilis Inceptor* prevede, poi, che tra la mente e il linguaggio esista una perfetta corrispondenza, resa possibile dal fatto che i concetti (della mente) e i termini (del linguaggio) esercitano, nei loro rispettivi ambiti, la medesima funzione: essere segni della realtà, non rappresentazioni di essa. Da un lato, i concetti, che per Ockham sono sempre degli universali a diversi livelli, coincidono con gli atti mentali coi quali il soggetto conoscente significa poche oppure molte cose⁴²; da questo punto di vista, 'significare una sola cosa' equivale a distinguere mentalmente un ente, in virtù di proprietà accidentali, da quelli che fanno parte, per caratteristiche simili, del suo stesso gruppo. I concetti, in generale, sono dunque semplicemente dei segni naturali delle cose reali⁴³. Dall'altro lato, i termini

40. In *II Sent.*, Oth, V, q. 17, 390-4.

41. *Summa logicae*, Oth, I, pars I, cap. 15, 50-4.

42. Questa è la seconda versione della teoria occamista dei concetti; in un primo tempo, infatti, nei primi anni venti del Trecento, Ockham aveva sostenuto la tesi in base alla quale un concetto è un *fictum*, un'immagine arbitraria della realtà, poi abbandonò quest'idea in seguito alle critiche che alla sua posizione erano state mosse da Walter Chatton. Sulle critiche di Chatton a Ockham, vedi A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 74-5; sui concetti come atti mentali, vedi *Summa logicae*, Oth, I, pars I, cap. 1, 7: "Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans nata esse pars propositionis mentalis et pro eodem nata supponet".

43. Nel Novecento la posizione occamista fu riproposta da Wittgenstein; nel *Tractatus logico-philosophicus*, si legge, infatti (proposizione 3.328 nella traduzione italiana di A.G. gg L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1995, 39): "Se un segno è inutile, esso è privo di significato. Ecco il senso del rasoio di Ockham. (Se tutto si comporta come se un segno avesse significato, esso ha significato)". Wittgenstein si riferisce al *Venerabilis Inceptor* anche nella proposizione 5.47321, vedi *ibidem*, 77.

che compongono le proposizioni, e in particolare i giudizi (l'unità-base della scienza) posseggono due proprietà fondamentali: *a.* un *significatum*, l'atto mentale che ad essi corrisponde; *b.* una *suppositio*, "ciò (che esiste nella realtà) al posto di cui" i termini stanno, nella mente o nel linguaggio (il verbo latino '*supponere*' significa proprio 'stare al posto di')⁴⁴. Ockham ritiene in definitiva che i concetti, che risultano essere segni naturali delle cose, siano assimilabili a termini di un linguaggio mentale i quali corrispondono a quelli convenzionali adottati nel linguaggio scritto o parlato.

La corrispondenza che il *Venerabilis Inceptor* individua tra concetti e termini linguistici può essere delineata in tre momenti successivi:

1. Concetti e termini esercitano la stessa funzione generale, essendo segni della realtà.

2. Questa funzione si esercita in modi diversi, a seconda di come i concetti/termini si riferiscono alla realtà, vale a dire o direttamente (secondo il loro significato naturale) oppure indirettamente (come atti mentali/termini di seconda intenzione).

3. Nella mente si struttura così un linguaggio mentale, formato da proposizioni che si dispongono secondo precise relazioni logiche, proposizioni che corrispondono a stati di fatto, cioè a situazioni nelle quali gli enti del mondo si trovano ad esistere. Il linguaggio mentale precede e condiziona quello convenzionale⁴⁵.

L'epistemologia di Ockham può essere efficacemente riassunta, a mio parere, nell'affermazione secondo la quale "Conoscere equivale (o consiste nel) significare la realtà", come risulta dal seguente passo tratto dal commento alle *Sentenze* del *Venerabilis Inceptor*:

44. Ockham distingue più precisamente, com'è noto, tre tipi di *suppositio* di un termine: 1. *personalis*, quando la *suppositio* coincide col *significatum* proprio del termine, come accade per 'uomo' nella frase "Un uomo è caduto"; 2. *simplex*, quando un termine 'sta al posto di' un concetto, come per lo stesso 'uomo' in "L'uomo è una specie"; 3. *materialis*, quando un termine 'sta al posto di' se stesso, come nella frase " 'Uomo' ha quattro lettere". Vedi *Summa logicae*, OPh, I, pars I, cap. 64, 195-197.

45. In proposito è chiaro il seguente passo, tratto da *Summa logicae*, OPh, I, pars I, cap. 11, 41: "Ex quibus omnibus colligi potest, quod quaedam nomina significant precise signa ad placitum instituta, et non nisi dum sunt signa, quaedam autem precise significant signa, sed tam ad placitum instituta quam signa naturalia, quaedam vero significant res, quae non sunt signa talia, quae sunt partes propositionis, quaedam indifferenter significant tales res, quae non sunt partes propositionis nec orationis et etiam signa talia, cuiusmodi sunt talia nomina 'res', 'ens', 'aliquid', 'unum' et huiusmodi".

Una certa cosa è per natura universale, vale a dire che è per natura un segno che si predica di molte cose, allo stesso modo, in proporzione, in cui il fumo per natura significa il fuoco, il gemito del malato il dolore e il riso la gioia interiore⁴⁶.

3.2. *Dall'epistemologia alla teologia: la ridefinizione del concetto di "scienza"*

L'epistemologia e la connessa teoria del linguaggio di Ockham implicano una radicale ridefinizione dei classici concetti di "scienza" e "verità" che la filosofia medievale aveva ereditato dalla tradizione platonico-aristotelica del pensiero antico e, a sua volta, tale ridefinizione implica l'esclusione della teologia dall'ambito delle scienze, per lo meno di quelle teoretiche.

Il *Venerabilis Inceptor* concepisce la scienza come un insieme di *habitus* mentali consolidatisi nell'intelletto, ciascuno dei quali consiste in un insieme ordinato di giudizi (cioè, di proposizioni dichiarative, di discorsi apofantici) veri e legati fra loro da nessi logici, tra i quali quello di implicazione ("se...allora") è il più importante, essendo quello che istituisce un ordine gerarchico tra i giudizi (separa le premesse dalle conclusioni, ad esempio)⁴⁷. Si tenga inoltre presente che, dal momento che all'origine della conoscenza c'è sempre, per Ockham, l'intuizione di un ente come esistente il quale, per sua natura, è contingente (non implica contraddizione, infatti, il pensarlo come non esistente), la scienza non si fonda mai su giudizi affermativi universali e necessari⁴⁸. Un *habitus* mentale scientifico, in altre parole, non è mai definitivo, ma è da considerarsi "scientifico" solo in quanto è più stabile di un *habitus* mentale non-scientifico.

Segue dalla ridefinizione del concetto di "scienza" quello di "verità". Ockham rifiuta decisamente, com'è facile immaginare, la sua definizione come corrispondenza del pensiero alla realtà o, in termini tomisti, come *adaequatio intellectus et rei* e ne propone una rigorosamente logica: la

46. *In I Sent.*, Oth, II, dist. 2, 9.8, 290: "Quoddam est universale naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum predicabile de pluribus, ad modum proportionaliter, quo fumus naturaliter significat ignem et gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitia". Si noti come il primo esempio di Ockham ne richiami uno celebre usato nella scuola stoica (quello del fumo e del fuoco), all'interno della quale fu sostenuta una posizione in merito alla natura della conoscenza simile a quella del *Venerabilis Inceptor*.

47. *Summa logicae*, OPh, II, cap. 31, 347.

48. Universale e necessario può essere per Ockham, al massimo, un giudizio universale negativo, come ad esempio "Nessun uomo è un cane", che rispetta senza deroghe il principio di non contraddizione. Vedi *Summa logicae*, OPh, I, pars II, cap. 7, 262-3.

verità è una proprietà del giudizio, in virtù della quale il soggetto e il predicato che lo compongo *supponunt* per la medesima cosa⁴⁹. Così, se nelle affermazioni di Francesco d'Appignano pare di scorgere l'idea per cui la verità di una proposizione, in qualche modo, richiama una verità dei fatti, per il *Venerabilis Inceptor* la verità è una proprietà solo ed esclusivamente delle proposizioni, ossia 'vero' è un termine di seconda intenzione (il concetto di un concetto)⁵⁰.

Sono tre le principali conseguenze che si ricavano dalla tesi di Ockham: 1. la verità non può essere attribuita a singoli termini dei giudizi, ma solo al giudizio tutto intero; 2. la *suppositio* del soggetto e del predicato (condizione di possibilità della verità o della falsità di un giudizio) è identica solo se è dello stesso tipo (vale a dire *personalis*, *simplex* o *materialis*, vedi nota 44); 3. infine, la verità non concerne l'esistenza, visto che, a livello dell'intuizione, non si danno giudizi, ma fatti accertati.

La negazione dello statuto epistemologico di scienza alla teologia è la naturale conseguenza della complessa, ma originale teoria della scienza di Ockham. Questi sostiene, infatti, che di Dio e delle sue proprietà non si ha mai alcuna intuizione e che, di conseguenza, non se ne può avere nemmeno un concetto che lo comprenda e ad esso rimandi; in altre parole, il concetto di "Dio" non ha un *significatum* e, quindi, non ha nemmeno una precisa *suppositio*⁵¹. Il *Venerabilis Inceptor* aggiunge, inoltre, una considerazione che potremmo definire "di buon senso" più che fondata da un punto di vista teoretico: siccome Dio non fa nulla di inutile, è assurdo ritenere che abbia rivelato una verità rimasta nascosta agli uomini, se questi ultimi fossero stati capaci, con le loro sole forze, di afferrarla⁵².

Cosa si può sapere, in definitiva, di Dio e delle sue proprietà? In altre parole, quale spazio d'indagine rimane alla teologia? Secondo Ockham, possiamo dimostrare, a partire dai dati a nostra disposizione e ricavati dall'esperienza (*in statu viatoris*), innanzitutto che è necessario che esista una causa che conserva nell'essere tutto ciò che rileviamo come esistente e che, per sua natura, è contingente e, in secondo luogo, che è lecito attribuire a

49. *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, OPh, II, cap. 1, 141.

50. Ockham ritiene, peraltro, che questa sia la posizione di Aristotele, vedi *Quodl.*, Oth, V, 5, q. 24, 578: "Ideo concordando cum Aristotele et dico quod veritas et falsitas propositionis non sunt distinctae res a propositione vera et falsa. Unde nisi ista abstracta: veritas, falsitas, includant aliqua syncategorematica, haec est simpliciter concedendo: veritas est propositio vera, falsitas est propositio falsa".

51. *In I Sent.*, Oth, II, dist. 2, q. 9, 304-5.

52. *Quodl.*, Oth, V, q. 1, 11.

tale causa conservante quelle proprietà che si accordano sia con un ente finito, sia con un ente infinito: ad esempio, Dio non può essere di pietra, perché “essere di pietra” è una determinazione finita, mentre Dio può essere sapiente, perché “essere sapiente” è una determinazione che può non patire limiti⁵³. Tuttavia, la certezza che esista una causa prima che conserva le cose nell’essere non implica che tale causa sia unica; a favore di questa tesi si possono addurre solo ragioni persuasive, non definitive, dal momento che, per via dimostrativa, non si può escludere che esistano diversi mondi ciascuno fatto dal proprio creatore, essendo il nostro meramente contingente, cioè una pura possibilità realizzata che non ne esclude altre:

Prendendo ‘Dio’ secondo la prima definizione [*scil.* come ‘causa prima conservante’], non si può provare per via dimostrativa che esista soltanto un unico Dio. La ragione di ciò sta nel fatto che, dal momento che non si può sapere evidentemente che Dio esiste, intendendo Dio secondo la definizione sopra riportata, allora non si può sapere evidentemente che esiste soltanto un unico Dio. La conseguenza è innegabile. L’antecedente si prova come segue: la proposizione “Dio esiste” non è nota di per sé, visto che molti dubitano della sua realtà, e non può essere provata a partire da dati noti di per sé, dal momento che in ogni ragione addotta si troverebbe qualcosa di dubbio o di semplicemente creduto come valido, e non è nota per esperienza, come appare chiaro⁵⁴.

L’epistemologia e la teoria del linguaggio di Ockham riducono la teologia, dunque, ad un discorso limitato e incerto su Dio e le sue proprietà, che a sua volta lascia l’impressione che la ragione umana sia debole in modo irrimediabile. Il *Venerabilis Inceptor* anticipa, giungendo a questa conclusione, buona parte della teologia protestante e del pensiero moderno su questi temi, riconoscendo peraltro che il Dio di cui parla la Bibbia non è il Dio cui giunge la ragione⁵⁵.

4. CONCLUSIONE

La ricostruzione del contesto culturale nel quale operava Francesco d’Appignano e le sue opinioni in merito alla scientificità della teologia dovrebbero consentire, da un lato, di comprendere quale alta forma di scien-

53. *In I Sent.*, Oth, II, dist. 3, q. 10, 556.

54. *Quod.*, Oth, V, 1, q. 1, 2.

55. Pascal avrebbe scritto: “Il Dio dei filosofi non è il Dio della Bibbia”, vedi B. PASCAL, *Pensieri*, ed. P. Serini, Einaudi, Torino 1967, 421.

za egli abbia praticato e quali siano state le peculiarità del suo punto di vista, dall'altro le ragioni delle annotazioni critiche fatte dal p. Holowski all'ascolano, riportate all'inizio di questo intervento.

Francesco d'Appignano fu un teologo di tendenze marcatamente razionaliste. Egli era ben consapevole che scienza e fede non potevano essere conciliate facilmente; piuttosto che tentarne un accordo, come aveva fatto Tommaso d'Aquino, egli separò gli ambiti della realtà rispetto ai quali esse si riferiscono: la teologia alla coerenza delle proposizioni della sacra scrittura, la fede alle cause che rendono vere quelle proposizioni. Non si accontentò, tuttavia, di questa separazione, ma individuò nei *signa supernaturalia* delle chiavi d'accesso al divino, accennando anche alla possibilità di distinguerli razionalmente dai più chiari *signa naturalia*. Ciò che si deve rimarcare è la continuità che Francesco stabilì tra le esperienze che la ragione fa quando si volge verso la realtà: sia nel caso delle leggi di natura, sia in quello dei miracoli ci troviamo di fronte a tracce che la ragione può utilizzare per ricostruire la struttura della realtà.

Il confronto tra la posizione di Francesco d'Appignano e quella di Guglielmo d'Ockham, in merito alla scientificità della teologia, tuttavia, ha mostrato quanto fondate fossero le critiche del p. Holowski: il Dio di Francesco appare lontano da quello della Bibbia, poiché molto vicino al corso naturale degli eventi e, comunque, la sua azione è considerata dalla ragione alla stessa stregua, fatte le dovute distinzioni, di quella degli enti naturali; essa è semplicemente descrivibile in termini meno precisi. La necessità di garantire scientificità alla teologia ha forse spinto Francesco troppo in là nell'indagine razionale e ha confinato in un angolo il messaggio evangelico e la sua valenza esistenziale. Non si tratta, a mio parere, di teodicea, poiché questo termine si applica a precise questioni filosofiche, ma di teologia razionale nel senso pieno dell'aggettivo. La teologia di Francesco d'Appignano è forse uno degli esiti più estremi del tentativo di garantire validità e certezza alla tradizione interpretativa delle sacre scritture.